Die Begriffe:

Pflicht und Tugend

in der

Sittenlehre Kant's und Schleiermacher's.

Eine vergleichende Studie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

eingereicht bei der

hochlöblichen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

von

Paul Ewh.

Witten 1891.

Druck von C. L. Krüger.

Fritz Mirbt

in Freundschaft gewidmet.

Der Verfasser.

Die Begriffe:

Pflicht und Tugend

in der

Sittenlehre Kant's und Schleiermacher's.

Eine vergleichende Studie.

Vorwort.

Bei einer Untersuchung wie der vorliegenden kam es zunächst darauf an, einen principiellen Begriff in den beiden behandelten Systemen zu finden, der von einschlägiger Bedeutung für die Gestaltung der ethischen Begriffe ist, deren Vergleichung wir uns zur Aufgabe gestellt hatten. Ueberhaupt wurde die Darstellung der ethischen Lehren Kant's und Schleiermacher's auf die vorzunehmende Vergleichung hin konzipirt, und kann und soll daher dieselbe keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen. Unser Augenmerk war hauptsächlich darauf gerichtet, zu zeigen, wie Kant sowohl als Schleiermacher zu ihren Begriffen der Pflicht und Tugend kommen, und wie diese Begriffe infolge der Gesammtansicht eines jeden dieser Philosophen eine andere Färbung erhielten.

I.

Bei der Darstellung der Ethik Kant's oder nur eines Teiles derselben werden wir immer beim Aufsuchen der ethischen Principien zuerst auf sein grundlegendes Werk, die „Kritik der reinen Vernunft" zurückgehen müssen, da nur von diesem Werke aus ein richtiges Verständnis seiner ethischen Ansichten möglich ist; weist er doch selbst in der „Kritik der reinen Vernunft" auf die Punkte hin, an die die ethischen, praktischen Fragen anzuknüpfen haben, und finden wir doch, dass er in seiner „Kritik der reinen Vernunft", sowie in der „Metaphysik der Sitten" (welche Werke bei unserer Untersuchung als Quellen der Lehre Kant's besonders in Betracht kommen) immer wieder auf die Resultate der „Kritik der reinen Vernunft" zurückkommt.

Für unsere Untersuchung ist zunächst nur von Wichtigkeit, zu wissen, dass Kant bei Behandlung der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens von der „Kritik der reinen Vernunft" hinüber auf die „Kritik der praktischen Vernunft" weist, und an letzterer Stelle erst die Frage endgiltig entscheidet. „Freiheit im kosmologischen Verstande" ist Kant „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, dessen Causalität also nicht nach dem Naturgesetz wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte." (R. V. p. 435.)*) Auf diese transcendentale Idee der Freiheit gründet sich der praktische Begriff derselben. Im praktischen Verstande ist Freiheit „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit." (R. V. p. 436.) — In seiner „Kritik der reinen Vernunft" kann Kant nicht den Boden der Erscheinungen verlassen. Auf diesem Boden steht aber fest, dass jede Erscheinung als Folge ihre Wirkung in einer vorher-

*) „Kritik der reinen Vernunft", herausgegeben von J. H. von Kirchmann. 6. Aufl. Heidelberg 1884.

gegangenen Erscheinung habe; das Naturgesetz fordert schlechthinnige Notwendigkeit in dem Zusammenhang der Erscheinungen. Läge nun nicht den Erscheinungen ein „Ding an sich" zu Grunde, (als deren Ursache), dann gäbe es in der Welt nur Notwendigkeit, Freiheit wäre nicht möglich. (R. V. 438, P. V. 114 f.)*) Für dies „Ding an sich" gilt eben nicht das Gesetz der Notwendigkeit; es ist vielmehr die intelligible Ursache der Erscheinungen. Eine Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als dem Gesetze der Notwendigkeit unterworfen erscheinen, sodass Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung sich finden (P. V. 117 f.), ja in ein und demselben Wesen vereinigt sein können. (P. V. 120.) Dieser Begriff der Freiheit macht es unnötig über uns selbst hinauszugehen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden, denn unsere Vernunft erkennt sich selbst als das höchste, praktische Gesetz. (P. V. 127; cf. Grl. 79 ff.)**) Dass wir uns diese Vernunft nicht ohne Causalität vorstellen, geht aus den Imperativen hervor, die wir in allem Praktischen als die Regeln unseres Handelns aufstellen. Das „Sollen" drückt eine Notwendigkeit aus, die wir in der Natur nicht finden. In dieser nämlich fragen wir gar nicht, was geschehen soll, sondern nur, was darin geschieht. Die praktische Vernunft aber übt einen Widerspruch gegen den Naturlauf aus, indem sie fordert, dass etwas nicht diesem gemäss geschehe, was doch nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste; oder umgekehrt, sie verlangt, dass etwas geschehen solle, was nicht geschehen ist und vielleicht nicht geschehen wird. Da nun Natur die Existenz der Dinge unter nicht selbst gegebenen, sondern unter empirisch bedingten Gesetzen ist, mithin für die Vernunft Heteronomie ist, so wird die Freiheit des Willens Autonomie sein, d. h. die Eigenschaft

*) Kritik der prakt. Vernunft v. J. H. von Kirchmann. 3. Aufl. Heidelberg 1882.

**) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kirchmann, Heidelberg 1882.

des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein. Die Autonomie des Willens ist aber das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten. „Wenn also Freiheit des Willens feststeht, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus.“ (Grl. 75.) Die Freiheit ist die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit. „In der Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekt) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemein gesetzgebende Form, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit.“ (P. V. 38.) Jene Unabhängigkeit ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Sinne.

Der Wille, d. h. das Vermögen eines vernünftigen Wesens nach der Vorstellung der Gesetze oder nach Principien zu handeln, ist nichts anderes, als praktische Vernunft. Ist der Wille noch Triebfedern unterworfen, ist er nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, so ist die Bestimmung eines solchen Willens Nötigung. Die Vorstellung eines objektiven Princips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ. (Grl. 34.) Eine Formel, welche eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv nötig vorstellt, heisst ein kategorischer, d. i. unbedingter Imperativ. Dieser Imperativ ist ein apodiktisches Princip. Er blickt nicht auf den Erfolg, sondern nur auf die Gesinnung. „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden.“ (Rel. 26.)*) Der kategorische Imperativ ist der moralische Imperativ. Er enthält ausser dem Gesetz nur die Notwendigkeit der Maxime, (i. e. das subjektive Princip des Handelns), diesem Gesetz gemäss zu

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, von Kirchmann. 2. Aufl. Heidelberg 1882.

sein, und da das Gesetz keine einschränkende Bedingung enthält, so bleibt allein die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig. Ist dieser Imperativ aber ein allgemeiner, so kann er nur ein einziger sein. Derselbe lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Grl. 44.) Aus ihm können alle Imperative der Pflicht, als aus ihrem Princip abgeleitet werden.

Mit dem Begriff der Pflicht macht uns Kant zunächst in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bekannt, wo er auch jene Formel derselben aufstellt. Hier dient der Pflichtbegriff Kant dazu, um die Grenze zwischen einem guten Willen und dessen Gegenteil zu ziehen. Nur wenn eine Handlung der Pflicht entspricht, ist der Wille gut, und zwar darf den Willen auch zu einer pflichtmässigen Handlung nicht eine innere Neigung bestimmen, die innere Triebfeder darf nicht selbstsüchtig sein. Es genügt aber nicht blos, die Pflicht zu erfüllen, dies muss auch aus Pflicht, um der Pflicht willen geschehen. Eine solche Handlung hat dann ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche durch sie erreicht werden soll, sondern lediglich im Princip des Wollens, in der Maxime, nach der die Handlung beschlossen wird. Ist aber diese Maxime (nach der obigen Formel) eine solche, welche die Gestalt eines allgemeinen Gesetzes hat, so wird man Pflicht als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz“ definiren können. Es soll (mit anderen Worten) nichts anderes den Willen bestimmen, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung vor diesem praktischen Gesetz, so dass der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektivhinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein muss, und zwar so, dass dieser objektive Bestimmungsgrund (das Gesetz) zugleich Grund eines positiven Gefühls (der Achtung) wird. Aber haben wir hier nicht einen sinnlichen Bestimmungsgrund in Kant's Ethik? Gefühl und Neigung sollten ja von seinem Pflichtbegriffe ausgeschlossen sein. Schiller hat es an Kant getadelt, dass er diesem Begriffe keine Anmut beigeselle, worauf

Kant entgegnete, er könne gerade um der Würde dieses Begriffes willen dies nicht thun. Dieser Begriff enthalte Nötigung, mit welcher Anmut in geradem Widerspruche stehe. „Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne.“ (Religion etc. p. 24. Anm.) Durch diese Fassung des Pflichtbegriffes will Kant allen Eudämonismus aus der Sittenlehre fernhalten; die Glückseligkeit soll keine Bestimmung auf das Handeln des Subjektes ausüben. Freilich würde man ihn schlecht verstehen, wenn man hieraus folgern wollte, dass er das Princip der Sittlichkeit in Gegensatz zu dem der Glückseligkeit setze. Er sagt vielmehr, es könne unter Umständen Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, teils weil sie Mittel (z. B. Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum) zur Erfüllung der Pflicht enthält, teils weil der Mangel der Glückseligkeit (z. B. bei Armut) die Versuchung in sich schliesst, seine Pflicht zu übertreten. (P. V. 112; Grlg. 17.) Nur darf, sobald von Pflicht die Rede ist, auf die Ansprüche der Glückseligkeit gar keine Rücksicht genommen werden. Seine Glückseligkeit zu befördern kann unmittelbar niemals Pflicht, geschweige denn ein Princip aller Pflicht sein. Wie stimmt also hiermit überein, dass Kant die Achtung zur Triebfeder des sittlichen Handelns macht?

Die Ursache der Bestimmung dieses Gefühls liegt in der reinen praktischen Vernunft, kann also ihres Ursprungs wegen nicht pathologisch, sondern muss praktisch gewirkt heissen. Nur das was dem moralischen Gesetz vorausgeht, könnte ein pathologisches Gefühl genannt werden; die Achtung ist aber durchs praktische Gesetz gewirkt, muss demselben also folgen, und kann insofern ein moralisches Gefühl heissen. Eine Handlung, in der also alle Neigungen als Bestimmungsgründe des Willens ausgeschlossen sind, ist eine moralische Handlung; während eine solche pflichtmässige Handlung, welche Neigungen

als Bestimmungsgründe des Willens zulässt, eine blos legale ist.

Da der Mensch also ein freies Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff nur einen Selbstzwang enthalten, nur die Vorstellung des Gesetzes wird Triebfeder sein dürfen. Die Antriebe der Natur enthalten Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen, die er (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen sich vermögend urteilen muss. „Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend. Also ist der Teil der allgemeinen Pflichtenlehre, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.“ (M. S. 211. f.)*) Die Rechtslehre hat es mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit zu thun, die Ethik dagegen gibt noch eine Materie, einen Zweck der reinen Vernunft, der für alle Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. Die gesetzgebende Vernunft bedient sich der Zwecke, weil die ihr entgegengesetzten sinnlichen Neigungen dies auch thun. Einen Zweck zu haben kann ich nie gezwungen werden, ich muss selbst mir etwas dazu machen. Wenn ich aber verbunden bin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür noch einen materialen zu haben, so gibt dies den Begriff eines Zweckes, der an sich Pflicht ist, dessen Lehre zur Ethik gehört. — Das Verhältnis des Zweckes zur Pflicht kann ein doppeltes sein: man geht entweder vom Zweck aus, um die Maxime der pflichtmässigen Handlungen zu finden, oder man geht von der Maxime aus, um dann den Zweck zu finden. Die Rechtslehre schlägt den ersteren Weg ein; die Ethik den letzteren; letztere deshalb, weil eben das kategorische Sollen in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat und nicht in empirischen Gründen, nicht in Zwecken, die der Mensch sich selbst setzen mag, woraus kein Pflichtbegriff entstehen könnte. „Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten,

*) „Metaphysik der Sitten“. Herausgegeben von J. H. von Kirchmann. Berlin 1870.

und die Maxime, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.“ (M. S. 214. f.) Zwecke, die sich der Mensch nach den sinnlichen Antrieben seiner Natur machen würde, wären technische (subjektive), welche die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthalten; hingegen Gegenstände der Willkür, die der Mensch sich zum Zwecke machen soll, gehören in eine moralische (objektive) Zwecklehre, die auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht. In dieser Zwecklehre wird der Pflichtbegriff mit dem Begriff eines Zweckes überhaupt verbunden und heisst dann Tugendpflicht. Der Pflichten, die das Formelle unserer Handlungen betreffen, gibt es nur Eine für alle Handlungen giltige, eine tugendhafte Gesinnung; der Tugendpflichten aber gibt es mehrere, nämlich eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

Eigene Vollkommenheit ist Kultur seines Verstandesvermögens und seines Willens, um aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun. Um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein, ist es des Menschen Pflicht „sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten, seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern.“ (M. S. 220.) Sodann soll aber auch der Mensch bestrebt sein, „die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung (da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird) zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen“. (a. a. O.) Diese ist die innere moralisch-praktische Vollkommenheit, die auch „moralischer Sinn“ genannt werden kann, welcher eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen zu machen.

Fremde Glückseligkeit zum Zweck meiner Pflicht machen, heisst den erlaubten Zweck anderer Menschen zu dem meinigen machen. Wenn ich, um dies thun zu können, auch solches beseitige, was meiner eigenen Glückseligkeit im Wege steht, so bringe ich hierdurch keineswegs einen Eudämonismus in die

Sittenlehre hinein, wie schon oben gezeigt worden ist, denn (und hier kommt ein neuer Gedanke, der das oben Gesagte ergänzt) die eigene Glückseligkeit ist nicht der Zweck meines Handels, sondern die Sittlichkeit des Subjekts, und ich bediene mich nur dieses erlaubten Mittels, um die Hindernisse der Sittlichkeit wegzuräumen. Ich suche nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

Durch den Begriff eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist, ist es nun möglich, für die Maxime der Handlungen ein Gesetz zu geben, durch welches der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Die Maxime der Handlungen enthält nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung. Der Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann es aber zu einem Gesetz machen, eine solche Maxime zu haben.

Kann das Gesetz nicht die Handlung selbst, sondern nur dessen Maxime gebieten, so überlässt es der Befolgung einen Spielraum für die freie Willkür, die Pflicht wird eine weite, welche in der Einschränkung der einen Pflichtmaxime durch die andere (z. B. der allgemeinen Nächstenliebe durch die Elternliebe) besteht. „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.“ (M. S. 223. f.) Nur die unvollkommenen Pflichten sind Tugendpflichten: ihre Erfüllung ist verdienstlich, da in ihnen nur die Maxime vorgeschrieben wird, nicht aber die Handlung.

Nun gibt es aber solche moralische Beschaffenheiten, „die wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen“. (M. S. 223.) Kant nennt sie die „ästhetischen Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Tugendbegriffe überhaupt“. (a. a. O.) Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung vor sich selbst (die Selbstschätzung). Sie sind

ästhetische d. h. vorhergehende Gemütsanlagen, die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann; das Bewusstsein derselben jedoch ist erst Folge des Bewusstseins eines moralischen Gesetzes. Das moralische Gefühl ist „die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Handlungen mit dem Pflichtgesetze". (M. S. 234.) Jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat dieses Gefühl ursprünglich in sich; er soll es aber kultivieren und verstärken. Wäre der Mensch für diese Empfindung unempfänglich, so wäre er sittlich tot. Wie es nun keine Pflicht geben kann, ein moralisches Gefühl zu haben, so kann es auch keine geben, ein Gewissen zu haben, denn Gewissen ist „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft; (M. S. 235.) zum Gewissen verbunden zu sein würde also eine petitio principii sein. Das Gewissen bezieht sich nur auf's Subjekt, kann mithin nicht irren. Hier kann also wiederum die Pflicht nur darin bestehen, diese Gemütsanlage zu kultivieren. —

Eine Pflicht zur Liebe wäre ein Unding, weil eben Liebe eine Sache der Empfindung und nicht des Wollens ist, und es keine Nötigung (weder äusserer noch innerer Art) zu einer Empfindung geben kann. Wohl kann das Wohlwollen, als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein, und wenn dasselbe uneigennützig ist, so wird es auch uneigentlich Liebe genannt; aber wo immer Pflicht ist, da ist Zwang, und was man aus Zwang thut, geschieht nicht aus Liebe. Wohlthun kann aber Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigungen zum Wohlthun überhaupt) bewirken. Auch die Achtung ist etwas rein Subjektives; nur ein Gefühl eigner Art, nicht ein Urteil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern es eine Pflicht gäbe. Um zur Achtung verbunden zu sein, müsste man erst vor dieser selbst Achtung haben, weil wir uns nur zu dem verpflichtet fühlen, vor dem wir Achtung haben; dies hiesse also wiederum soviel als zur Pflicht verpflichtet werden. Anstatt zu sagen, der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung,

sollte man sagen: „Das Gesetz im Menschen zwingt ihm unvermeidliche Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können.“ (M. S. 238.) —

Seine Sittenlehre teilt Kant in Rechts- und Tugendlehre ein. Die Rechtslehre ist die Lehre der Pflichten der äusseren Freiheit, die Tugendlehre die der Pflichten der inneren Freiheit. Von den letzteren Pflichten haben wir bereits gesehen, dass sie allein ethisch sind. Kant will den Begriff der Tugend nicht vom Pflichtbegriff ausschliessen, er bedient sich vielmehr des Pflichtbegriffes, um jenen zu bestimmen. Tugend ist die moralische Stärke des Willens eines Menschen in der Befolgung seiner Pflicht. (M. S. 241; 228.) Kant unterscheidet zwischen virtus phaenomenon und virtus noumenon. Erstere ist der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht, und von dieser Tugend sagt Kant, sie werde nach und nach erworben; letztere will, dass diese Fertigkeit die Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuteter Grundsätze sei; sie allein sieht auf die Triebfeder und geht hervor aus einer Revolution in der Gesinnung des Menschen. Diese Revolution bringt der Mensch durch eigene Kräfte zustande. Das sittliche Vermögen des Menschen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, der Mensch mithin darnach beurteilt werden, wie er sein soll. In ihrer Vollkommenheit betrachtet, ist es als ob die Tugend den Menschen besitze, nicht er sie. Rein formal betrachtet, als die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist die Tugend nur Eine, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemeines ist. Hiernach ist es klar, dass der Unterschied der Tugend vom Laster nicht ein solcher der Quantität, sondern der Qualität ist; jeder der beiden Begriffe hat seine eigene Maxime, die der des anderen immer notwendig widerspricht. Betrachtet man aber die verschiedenen moralischen Gegenstände auf die der Wille aus dem Princip der Tugend abgeleitet wird, so gibt es eine Mehrheit

der Tugenden. Die Tugend enthält nicht blos ein Verbot: sich nicht von seinen Gefühlen und Neigungen beherrschen zu lassen, sondern auch das Gebot, diese unter seine Gewalt zu bringen. Hierbei soll aber immer „Affektlosigkeit“ bewahrt werden, denn die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe, „Apathie“, da selbst wenn der Affekt durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, er nur eine augenblickliche glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. Hiermit soll aber nicht gesagt werden, dass die Tugend nicht einen Kampf involviere. Um ein moralisch guter Mensch zu werden, fordert Kant, dass wir die in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen bekämpfen (Rel. 68), die Tugend ist eine moralische Gesinnung im Kampfe (P. V. 102), sie ist Tapferkeit (M. S. 242). Weil aber die Tugend den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht, darf sie auch die eigentliche praktische Weisheit genannt werden. In Beziehung auf's Gesetz kann die Tugend nie verdienstlich sein, wohl aber in Beziehung auf den Menschen; für sich selbst betrachtet muss sie, wie ihr eigener Zweck, so auch ihr eigener Lohn sein. „So tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht.“ (Rel. 55.) Im Besitze der Tugend ist der Mensch „allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüssen, weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.“ (M. S. 242.)

Moralische Mitteldinge, sowohl in Handlungen wie in menschlichen Charakteren, will Kant in der Sittenlehre, so lange es möglich ist, nicht einräumen, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maxime Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. „Eine moralisch gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht, indem sie kein Faktum ist und in Ansehung ihrer weder ein Gebot noch Verbot, noch auch Erlaubnis (gesetzliche Befugnis) stattfindet oder notwendig ist.“ (Rel. etc. 23. Anm.) In Ansehung

des moralischen Gesetzes ist niemals die Gesinnung des Menschen indifferent. Bei Beurteilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, „aus sensibler That“ (dem wirklichen Thun und Lassen) kann aber wohl der Grundsatz unterlegt werden, dass es ein Mittleres zwischen gut und böse gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, teils gut, teils böse zu sein. Diese Beurteilung ist aber der intellektuellen Beurteilung des Menschen — nach der es kein Mittleres zwischen gut und böse gibt — im Endurteile unterworfen. — Das Erlaubte und Unerlaubte (praktisch objektiv Mögliche und Unmögliche) soll dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist. Nur das erstere kann mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen. Wer keine moralisch gleichgiltigen Dinge einräumt, den nennt Kant phantastisch-tugendhaft; wenn man diese Ansicht in die Lehre von der Tugend aufnähme, würde man ihre Herrschaft zur Tyrannei machen. (cf. M. S. 246.) —

Seine Tugendlehre teilt Kant in zwei Teile: in Pflichten gegen sich selbst und in Tugendpflichten gegen Andere; erstere wieder in negative (vollkommene) Pflichten der Selbsterhaltung, und in positive (unvollkommene) Pflichten der Vervollkommnung. Diese beiden teilt er wiederum ein, jenachdem man den Menschen als animalisches oder als moralisches Wesen ansieht. Die Tugendpflichten gegen Andere teilt er darnach ein, ob man die Anderen blos als Menschen betrachtet, oder ihren Zustand ansieht. Die „Umgangstugenden“ sind parerga. —

II.

Schleiermacher fordert, dass jede Einzelwissenschaft, mithin auch die Ethik, von einem angenommenen höchsten Wissen (in welchem sich alle Gegensätze vereinigen) abgeleitet werde. Das höchste Wissen ist in unserem Bewusstsein als der innerste Grund und Quell alles anderen Wissens. Der höchste Gegensatz, unter dem alle anderen begriffen sind, ist der des ding-

lichen und geistigen Seins. „Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches d. h. Gewusstes, ist die Natur; und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges, d. h. als Wissendes, ist die Vernunft.“ (Sittenlehre § 47.)*) Das Erkennen des Wesens der Natur ist die Naturwissenschaft; das Erkennen des Wesens der Vernunft ist die Ethik oder Sittenlehre. Sittenlehre ist spekulatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur. Naturgesetz und Sittengesetz sind in ihrem Verhalten ganz gleich; das Sittengesetz entwickelt sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen (cf. Abhandlungen 416.)**) Natur- und Sittengesetz fallen auf dem Gebiet der menschlichen Freiheit so zusammen, dass aus der menschlichen Natur, gesund und vollkommen entwickelt, alles hervorgeht, was der Mensch seiner Vernunft gemäss thun soll und nichts anderes; es muss mithin die Vernunft in ihren sittlichen Forderungen alles das vorbilden, was die gesunde Natur wirklich an's Licht bringt. (Abhandlungen 454.) Die Seinsbestimmung und das Sollen ist in beiden Gesetzen von derselben Art mit dem einzigen Unterschied, dass „erst mit dem Eintreten der Begeistung (dem intellektuellen Princip) das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet.“ (a. a. O. pag. 416.) Die Form der Sittenlehre und der Naturwissenschaft soll ein und dieselbe sein. Diejenige Form der Sittenlehre wird die beste sein, „in welcher die Intelligenz dargestellt wird als aneignend und bildend, und sich so in einer eigenen in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend.“ (Abhandlung 417.) Mit den letzten

*) Entwurf eines Systems der Sittenlehre in „sämmtlichen Werken“. Zur Philosophie. 5. Band.

**) Schleiermacher's sämmtliche Werke. III. Abtheilung. Zur Philosophie II. Band; enthaltend die Abhandlungen über den Begriff des Erlaubten; des höchsten Gutes; über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, des Pflichtbegriffes; sowie über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz.

Worten gibt uns auch Schleiermacher seinen Begriff der Sittenlehre: sie ist Ausdruck des Handelns der Vernunft auf die Natur, welches die Einheit beider hervorzubringen sucht. Diese Einheit, als das Sein der Vernunft in dem menschlichen Organismus, muss in jedem mit angeschaut werden als ein vor allem Handeln der Vernunft gegebenes Kraftsein der Vernunft in der Natur (ct. Sittenlehre §§ 75, 80, 83 f.), sie ist also Voraussetzung, von der ausgegangen werden muss; Ziel dieses Handelns ist „eine Natur, welche ganz Vernunft, und eine Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist" (§ 89 b), „die Versittlichung der in Zeit und Raum ganzen irdischen Natur". (§ 101.)

Wenn alle ethischen Sätze assertorisch die Wirksamkeit der Vernunft in der Natur beschreiben, so gehört der Gegensatz von gut und böse nicht in die spekulative Konstruktion der Sittenlehre, sonst müsste das Böse ja aus der transcendenten Voraussetzung abgeleitet werden; sondern dieser Gegensatz ist nur in der sittlichen Darstellung des Empirischen, fällt also ins Leben, und von da aus hat man ihn erst aufzunehmen, wenn man dieses wie es vorliegt kritisch beziehen will auf die Ethik. (Sittenl. § 91.) Dasselbe gilt auch vom Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, welcher nur bei Beziehung des Geschichtlichen auf das Ethische eintritt. Freiheit ist zwar konstitutiv in der Sittenlehre, aber nicht sofern sie der Notwendigkeit entgegengesetzt ist; denn mit Notwendigkeit bezeichnet Schleiermacher das was noch nicht von der Vernunft gestaltet ist, mithin nicht in der Sittenlehre vorkommen kann. (§ 104.) Ebenso findet auch der Gegensatz zwischen reiner und angewandter Sittenlehre in der Konstruktion Schleiermachers keinen Platz. Bei einer reinen Sittenlehre müsste man von der Natur abstrahiren, sie müsste ausgehen von der Vernunft als Kraft vor aller Erscheinung und durch dieselbe gänzlich unbedingt; dies würde aber über die Wirklichkeit hinausgehen, und es würde der Sittenlehre nichts übrig bleiben als die Beschreibung der Intelligenz. Bei einer angewandten Sittenlehre müsste man die handelnde Vernunft in einem bedingten

Zustande betrachten, welcher Zustand notwendig Unsittliches in sich schliesst. Das Unsittliche ist aber aufzuheben. (§ 106 f.) —

Schleiermacher fordert, dass die Teilung der Ethik hervorgehe aus der höchsten Idee derselben, dass die Begriffe dieser Teilung aus einer reinen Ableitung gefunden werden. (Grundl. p. 119.)*) Die Vernunft selbst kann aber ursprünglich kein Teilungsprincip haben, weil sie einfach, nicht quantitativ ist. (§ 104, 110.) Weil und insofern also Natur mit der Vernunft eins geworden ist, ist sie zu einer Teilung berechtigt. Vor der sittlichen Thätigkeit wird schon ein Wissen der Vernunft um die Natur vorausgesetzt, welches selbst aber keine sittliche Thätigkeit ist. In diesem vorausgesetzten Wissen muss das Princip der Organisation der Sittenlehre liegen. Dieses Einssein von Vernunft und Natur kann nun vereinzelt werden als eine Mannigfaltigkeit von Gütern, Tugenden und Pflichten. Schleiermacher hat diese drei formalen Begriffe in der Ethik vorgefunden, und hat keinen vierten, den er ihnen an Rang gleichstellen könnte. (cf. Grundl. pag. 127 f.) Die Tugenden bezeichnen den Anfangspunkt, die Güter den Endpunkt der Ethik. Da nun nur durch Bewegung aus der Vernunftthätigkeit in den Einzelnen als Tugend das höchste Gut werden kann, so entsteht die Aufgabe für diese Bewegung eine Formel zu finden. So kommt Schleiermacher auf den Begriff der Pflicht. Keiner dieser drei Teile der Ethik ist zufällig oder entbehrlich und doch ist jeder einzelne der vollständige Ausdruck der gesammten Einheit von Vernunft und Natur, nur natürlich in anderer Weise, denn es kommen z. B. weder Güter noch Pflichten vor in der Tugendlehre und umgekehrt. (cf. Sittenlehre § 113, 114, 118. Grundl. pag. 126 ff. Abhandl. 357 f.)

„Jedes ethisch Gewordene für sich, welches zugleich erzeugend ist", oder „jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur" ist ein Gut. (§ 110.) Höchstes Gut ist die Totalität aller Güter, der organische Zusammenhang derselben. Fragen wir, was Schleiermacher unter einer Darstellung

*) „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" in sämmtl. Werken. III. Abt. 1. Band.

des höchsten Gutes versteht, so erklärt er (Abhandlung 460): „Wenn von dem Inbegriff der Güter die Rede sein soll, so kann nur auf die Gesammtwirksamkeit der Vernunft zurückgegangen werden. Diese als einen Organismus aufzustellen, in welchem jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Teil auch das Ganze ist, nicht aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist, und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es, was ich unter einer Darstellung des höchsten Gutes denke". In diesem höchsten Gute sind alle Tugenden mitgesetzt, denn nur durch das Zusammenwirken aller Tugenden kann etwas dem höchsten Gute Angehörendes entstehen Auch müssen die Elemente der Gesammtwirksamkeit der Vernunft die „von allen Orten in einander greifenden, einander aufnehmenden und ergänzenden pflichtmässigen Handlungen" sein. Alles wahrhaft Menschliche muss sich in dieser Darstellung auffinden lassen; „jede Eigenschaft des Einzelnen, wodurch etwas hierher Gehöriges wahrhaft wird und fortbesteht, muss in der Glorie der Tugend erscheinen", und jede Handlung, die hierher gehört, muss pflichtmässig genannt werden. Diese Aufstellung ist „der Massstab für alle geschichtlichen Erscheinungen und der Schlüssel zu ihrem Verständnis", zugleich auch die „Verklärung des persönlichen Bewusstseins". Werden nun Pflichtenlehre und Tugendlehre, die es nur mit dem persönlichen Bewusstsein zu thun haben, auf eine solche umfassende Weise zurückgeführt, so wird sich bei einer verständigen Behandlung in ihren einzelnen Positionen immer dieses Ganze abspiegeln, trotzdem sie nur für das einzelne Leben konstruirt werden. (Abhandlungen 461.)

Wie Schleiermacher bei allen Begriffsbildungen von den vorhandenen Fehlern, die in der Sittenlehre bisher bei denselben entstanden waren, ausgeht, so legt er auch bei der Konstruktion des Tugendbegriffes zuerst die früheren Fehler in der Behandlung dieses Begriffes dar. Zwei Umstände haben zusammengewirkt, um die Darstellung des Sittlichen unter dem Begriff

der Tugend zu verwirren; einmal, dass man vergessen hatte, dass wo man um einen Gegenstand zur Anschauung zu bringen, ein System von Begriffen aufstellt, dort der Gegensatz von Einheit und Vielheit die herrschende Form sei, und dass die wissenschaftliche Darstellung unter dieser Form ganz auf der Gabe beruhe, Einheit und Vielheit zusammenzuschauen und ineinander zu verwandeln. Hierdurch entstehen die Einseitigkeiten, dass man entweder nur Einheit überall sieht und die Vielheit für Schein erklärt (Pantheismus), oder nur Vielheit sieht und die Einheit für willkürliches Zusammenwerten erklärt (Atomismus). Aus einer solchen unvollständigen Betrachtungsweise ist die Frage hervorgegangen, ob die Tugend „Eines oder Vieles" sei. Schleiermacher fordert, dass dieser Gegensatz so dargestellt werde, dass eines aus dem anderen verstanden werden könne, nämlich „wie die aufgestellten einzelnen Tugenden den allgemeinen Begriff der Tugend erschöpfen, und wie der aufgestellte allgemeine Begriff dasjenige ausdrücke, was die einzelnen Tugenden Gemeinsames haben". (Abhandlungen p. 353.) Der andere Umstand, der zur Verwirrung der Behandlung des Tugendbegriffes beitrug, ist der, dass man wähnte, man müsse jede vorkommende Tugend in diese Darstellung einreihen. Nun aber sind die angenommenen Ausdrücke schwankend und verschieden, das öffentliche Leben fasst die Eigenschaften der handelnden Personen unter ganz anderen Gesichtspunkten, als unter dem, welche die wissenschaftliche Sittenlehre einnehmen muss; schliesslich ist auch das sittliche Gefühl nichts feststehendes. Solche Begriffe haben natürlich keinen Anspruch darauf, in eine wissenschaftliche Darstellung aufgenommen zu werden.

Alle Erklärungen der Tugend stimmen darin überein, dass das Wort etwas ganz Innerliches, eine Beschaffenheit der Seele, eine Bestimmtheit der Gesinnung bedeute, die von jedem auf das, was ihm den Inhalt der ethischen Idee ausmacht, bezogen wird. Man wird also im Allgemeinen sagen können, die Tugend sei die beste Beschaffenheit der Seele, oder bestimmter diejenige, durch welche alle Pflichten erfüllt werden, oder welche das

höchste Gut ihrer Natur nach hervorbringt. Man darf aber nicht die Innerlichkeit des Begriffes so stark betonen, dass ihr die Aeusserung entgegengesetzt würde, denn die Aeusserung ist nicht etwas Zufälliges für die Gesinnung; beides, Aeusserung und Gesinnung, sind in der Wirklichkeit unzertrennbar, jede Tugend muss in jedem Augenblick etwas bewirken. — Nicht die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur ist Gegenstand der Tugendlehre, sondern die Vernunft oder Intelligenz als inwohnender Geist des einzelnen Menschen. Nur wenn die Intelligenz ausschliesslich leitender Geist des Einzelnen ist, ist die vollkommene Tugend gegeben. Die Tugend entsteht im Moment einer Willensbestimmung, die sich durch den ganzen seelischen und leiblichen Organismus fortpflanzt; sie ist eine thätige Kraft, ein Wille, der durch seine Richtung und Bestimmung jedes Vermögen in Uebung und Thätigkeit setzt. Das Ethisch-Reale ist nur die Richtung des Willens. Wer von Tugend redet, setzt immer ein Zwiefältiges im Menschen voraus: ein Höheres und ein Niederes; mag er dies nun als Vernünftiges und Unvernünftiges, Geistiges und Sinnliches, Himmlisches und Irdisches oder wie er immer will, bezeichnen. Hierbei gebietet immer das Höhere und das Niedere gehorcht. Drückt sich in der Herrschaft des Höheren über das Niedere die Zusammengehörigkeit aus, so erhält man die „belebende Tugend", drückt sich aber darin der Widerstand aus, so erhalten wir die „bekämpfende Tugend". (Abhandl. p. 360.) So erhält Schleiermacher einen Teilungsgrund. In dem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" finden wir an Stelle dieses Teilungsgrundes einen anderen. Im Hinblick auf den oben erwähnten Gegensatz der Einheit und Vielheit der Tugend sagt Schleiermacher, die Tugend müsse beides zugleich sein, Eines und Vieles; ersteres, sofern die Vernunft Eines ist, Letzteres sofern die Natur Vieles ist. (Sittenl. § 293.) Nehmen wir nun eine Mannigfaltigkeit von Darstellungen der sittlichen Kraft an, so können diese in jedem Einzelnen quantitativ verschieden sein, während doch die Intelligenz unter diese quantitative Betrachtung gar nicht fällt. Hiernach lässt sich die

Tugend sowohl in der Intelligenz an und für sich als die sich selbst gleichbleibende betrachten, als auch als Wirkung auf den Organismus. Jenes ist der Idealgehalt, und als solcher ist die Tugend Gesinnung; dieses ist die Zeitform und als solche ist die Tugend Fertigkeit. Diese beiden Formen sind nicht getrennt, sondern die Tugend erscheint bald unter dieser, bald unter jener Form. Auf seinen anderen Einteilungsgrund in der „Abhandlung über den Tugendbegriff" kommt Schleiermacher durch die Erwägung, dass das einzelne Leben (weil es nie vollkommen, sondern immer nur beziehungsweise vereinzelt ist) mit dem Ganzen in einem beziehungsweisen Gegensatz steht. Denn einmal wird auf dasselbe von aussen eingewirkt, wobei es sich leidend verhält, empfänglich ist; zum andern aber wirkt es von innen heraus nach aussen, ist selbstthätig. Die erste Gestalt ist „das bewusste Insichhineinbilden" oder das Erkennen (auch Vorstellen), die andere „das bewusste aus sich heraus in die Welt Hinüberbilden" oder das Handeln (auch die darstellende Tugend genannt). Diese beiden Gestalten der Tugend dürfen nie in demselben einzelnen Leben von einander getrennt sein, und doch können beide in jedem Einzelnen in einem anderen Verhältnis stehen. (Abhandl. p. 362.) Das Handeln ist nicht Werk der Tugend als Gesinnung, sondern der Tugend als Fertigkeit. Die Tugend als Gesinnung ist nur das Princip des wirklichen Handelns. „Was als Mehr oder Minder im Handeln sich zeigt, ist nicht auf die Gesinnung zu reduciren, sondern nur auf die Fertigkeit." (Sittenl. p. 342.)

Die Gesinnung ist ein Unwandelbares, „d. h. sowohl ihre ursprüngliche Vereinigung mit einer Persönlichkeit, als auch ihr Uebergehen zu einer höheren Potenz ist nicht ein allmählig Wachsendes, sondern ein auf einmal Daseiendes," „in einem Augenblick ganz entstehend." (Sittenl. p. 343 und p. 385 § 310.) Ihre Entstehung charakterisirt Schleiermacher durch „Erwachen" und „Bekehrung". Nur insofern die Tugend Erkenntnis ist, kann sie gelehrt werden, „in ihrem genetischen Verhältnis zur Persönlichkeit und in ihrem individuellen Charakter ist sie ein Geschenk der Götter." (Sittenl. p. 417.) Im

Christentum findet Schleiermacher dies am vollkommensten ausgesprochen durch die Lehre von der Gnade, weshalb er auch sagt: „Wenn man fragt, warum der einen Person Gesinnung einwohnt, der anderen nicht, so ist nichts zu antworten als: Durch freie göttliche Gnade. Wenn man fragt, wie ein Mensch zur höheren Stufe der Sittlichkeit erwacht, so ist nichts zu antworten als: Durch die Erleuchtung des heiligen Geistes.“ (a. a. O. cf. auch Sittenl. p. 340, wo er die Gesinnung ein „göttliches Geschenk“ nennt.)

Dadurch dass er die beiden aufgestellten Teilungsgründe sich kreuzen lässt, erhält Schleiermacher seine vier Cardinaltugenden. Die Gesinnung (oder die belebende Tugend) im Erkennen ist Weisheit, im Darstellen oder Handeln Liebe; die Fertigkeit (oder die bekämpfende Tugend) ist im Erkennen Besonnenheit, im Darstellen oder Handeln Beharrlichkeit. Alle diese Glieder sind unter einander verbunden und innerlich angesehen kann man sagen, wo Eine Tugend ist, da sind alle, während empirisch oft die eine sehr gesteigert, die andere sehr zurückgedrängt ist.

Weisheit soll bei Schleiermacher alles das umfassen, worin sich die Herrschaft des höheren Vermögens im Menschen über das Niedere zeigt. Wo und in welchem Masse wir in der erkennenden Thätigkeit den Vernunftgehalt finden, dort sagen wir, dass Weisheit walte. Man darf sich diese erkennende Thätigkeit nicht als blos leidend vorstellen, z. B. nicht im Forschen und Untersuchen, sondern wir müssen ihr ein Wollen und einen Zweck als ihr zu Grunde liegend zugestehen, und die Bestimmung dieser Zwecke liegt auch im Gebiete dieser Weisheit. Dies nennt Schleiermacher die Weisheit des Wissens. Sie manifestirt sich im objektiven Bewusstsein und besteht darin, dass nichts gedacht werde als mit idealem Gehalt (§ 301.); sie zerfällt in die intuitive (Prozess mit überwiegend analytischem Charakter) und in die spekulative (Prozess mit überwiegend synthetischem Charakter). Neben dieser Weisheit des Wissens kennt Schleiermacher auch eine Weisheit des Gefühls, welche sich im Selbstbewusstsein manifestirt und darin besteht, „dass nichts im Menschen Lust und Unlust werde als nur vermöge

seiner Beziehung auf das Ideale“ (Sittenl. § 299.), d. h. die animalen und rein organischen Affektionen im Menschen können erst Aktion im Menschen werden, nachdem sie auf ein Intellektuelles zurückgeführt und von diesem bestimmt worden sind. Der ist also der Weise, in dem das Gefühl so konstruirt ist, „dass das Sinnliche gleich in seinem Entstehen von einem Höheren belebt ein Sittliches werde, und was sich im Leben als ein voller Moment, als die Einheit des geistigen Pulsschlages absondern lässt, niemals durch ein Sinnliches allein erfüllt sei.“ (Abhandlungen p. 365.) Die Weisheit ist dasselbe, was in der christlichen Trias der Glaube ist, nämlich das Innerste des Bewusstseins und die Quelle der guten Werke.

Es könnte nun fast den Anschein gewinnen, als ob Weisheit und Liebe in einander übergehen, wenn auch Weisheit vorzugsweise die Zweckbegriffe hervorbringt, denn diese sind doch nichts anderes, als Keime und Urbilder der Liebe im Bewusstsein; und alle Thaten und Werke der bildenden Liebe sind nichts anderes, als was die Weisheit auch ist: nämlich der Geist, der sich selbst offenbarend das belebt, was nicht er selbst ist. „Was ist die Liebe als das schöpferische Wollen der Weisheit, und was die Weisheit als das stille Sinnen und Insichselbstsein der Liebe?“ (Abhandlungen p. 376.) Wenn die Welt ganz vom Menschen durchbildet und der Mensch mit sich selbst ganz eins würde, dann wäre jede Lebensäusserung eben so sehr ein Insichhinein- als ein Aussichherausbilden, dieser Unterschied wäre nicht mehr vorhanden. Die Tugend ist aber nur eine Annäherung an diese Einheit und darum ist diese Spaltung in Weisheit und Liebe nötig.

Liebe definirt Schleiermacher als „das Seeleseinwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Prozess.“ (Sittenl. § 303.) Ihre allgemeinste Beziehung ist, dass sie das Bestreben sei, Gemeinschaft hervorzubringen in der Weise, dass das höhere Geistige des Menschen entweder 1) mit sich selbst in Anderen, oder 2) mit dem niederen menschlichen Vermögen in sich selbst und in Anderen, oder 3) vermittelst des Niederen mit der äusseren Welt in Gemein-

schaft tritt. Nach dem richtigen Verständnis der Sprache ist die Liebe auch nur „die Gemeinschaft des Guten mit sich selbst oder mit dem weder gut noch bösen, um es gut zu machen. Das Gute selbst aber ist nichts anderes, als das Sein und Leben jenes Höheren (mögen wir es nun Geist nennen oder Vernunft oder wie immer) in allem Anderen.“ (Abhandl. p. 375.) Das Resultat der Liebe muss dasselbe sein wie das der Weisheit; nur ist die Liebe die Aktion der Vernunft auf die Natur (so dass diese leidend ist), während die Weisheit die Aktion der Vernunft in der Natur ist. Erstere ist mehr abstrahirt von dem Schongeeinigtsein der Natur, letztere von dem Nochnichtgeeinigtsein derselben.

Dies sind die beiden Formen der Tugend als Gesinnung. Jede dieser Formen geht auf die andere zurück: Weisheit als Richtung der Intelligenz auf das Sein wird nur realisirt durch Liebe, denn ohne Liebe müsste jede Generation das Streben nach Weisheit neu beginnen; Liebe beruht aber auf Weisheit. Der Sache nach sind beide gleich, sie sind nur verschieden in der Betrachtungsweise der sittlichen Qualität, welche in der Gesinnung „nach dem rein Inneren der sich selbst gleichbleibenden Kraft zu“, in der Fertigkeit „nach der Grösse der Erscheinung“ angeschaut wird. (Sittenl. § 310.) Wie nun die Tugend als Gesinnung in der Richtung auf das Sein überhaupt Weisheit war, in der Richtung des Einzelwesens auf die Gattung aber Liebe, so ist sie als Fertigkeit dort Besonnenheit, hier Beharrlichkeit. Unter Besonnenheit versteht Schleiermacher „die den Widerstand des niederen Vermögens überwindende Verwirklichung und vollkommene Einbildung alles dessen in das Bewusstsein, wozu der lebendige Keim in der belebenden Thätigkeit des Höheren lag“; (Abhandlungen p. 370) oder auch „wenn man das Auffassen der sittlichen Aufgabe als den ursprünglichen Akt ansieht, von welchem alle folgenden nur Fortentwickelungen sind, so ist die Besonnenheit das Produziren aller Akte des Erkennens in einem empirischen Subjekt, welche einen Teil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen“. (Sittenl. § 313.) Es soll durch die Besonnenheit alles das abgehalten werden, was den

zur Ausführung einer Handlung nötigen Zusammenhang des Bewusstseins stört; und weil sich oft Fremdes ins Bewusstsein hineindrängen will, gegen das sie auftreten muss, so ist sie allerdings die kämpfende Tugend im Bewusstsein. Auch dort wird man Unbesonnenheit finden, wo einem das, was zur Vollendung einer Handlung nötig ist, nicht einfällt, wann es sollte, also in dem Mangel an Geistesgegenwart. Sofern die Besonnenheit der Uebereilung entgegengesetzt wird, hat sie es mit einer Erregung des Gefühls zu thun, und da eine solche immer ein Insichbilden ist, wie die Construktion des Gedankens, so muss auch die Besonnenheit in ihrer Weise über das Gefühl gebieten. In der Besonnenheit lässt sich alles auf den Zweckbegriff in verschiedenen Abstufungen zurückführen. — Wenn alles was Entwerfen des Zweckbegriffes ist, der Weisheit zukommt, so bleibt für Besonnenheit nur noch die Ausführung dieser Zwecke übrig. Wie will man aber Entwurf und Ausführung scheiden? Kommt hier alles darauf an, wie man die Einheit der Handlung bestimmt, was man als Teil und was als Ganzes ansehe, so kann dies ja verschieden geschehen, so dass die aufgestellte Unterscheidung der belebenden und bekämpfenden Tugend unmöglich wird. Diese Schwierigkeit will Schleiermacher nicht ableugnen. So hat z. B. bei einem Feldzuge die Ausführung des Planes oft die ganze ursprüngliche Idee in sich und umgekehrt steckt häufig im Entwurf die ganze Ausführung. Jede hieher gehörige Handlung kann mithin sowohl der Weisheit als der Besonnenheit zugeschrieben werden; dieser, sofern noch eine grössere Handlung über der bezeichneten steht, als deren Teil sie angesehen werden kann; jener, sofern noch kleinere unter ihr stehen. Aber in jedem dieser Fälle liegt doch stets eine andere Ansicht der Sache zu Grunde. Die eine Ansicht ist, dass durch eine einzige That das ganze Leben des Menschen in der Idee völlig bestimmt wird, die andere, dass jeder einzelne Moment auf einem gleich ursprünglichen Impulse des höheren Vermögens beruhe. Es müssen also doch beide unterschieden sein; „nur dass von jeder einzelnen Thatsache streng genommen kein Anderer als der, dessen innerem Bewusstsein sie vorliegt, ent-

scheiden kann, ob sie aus der Idee der Weisheit oder der Besonnenheit zu beurteilen sei". (Abhandlg. pag. 369.)

Wie soll man aber die Besonnenheit und Beharrlichkeit auseinander halten? Man könnte sagen, das Wesen der kämpfenden Tugend sei nur die Stärke des Willens; was unterschieden werden solle, sei kein Unterschied in der Sache. Man wolle Bewusstsein von der That und dem Werk unterscheiden, die Grenzen zwischen diesen beiden seien aber verwischt. Aber jede Lebensäusserung des Menschen, auch was in seinem Bewusstsein vorgeht, ist doch immer That, „ist Heraustreten des inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der Erscheinung und der gemeinsamen Welt", wie denn auch umgekehrt „alles Aussichherausbilden durch Wort und That" (Beharrlichkeit) doch nichts anderes ist, als Bewusstsein, „Insichhineinbilden der äusserlich dargestellten Idee selbst", (Besonnenheit). (cf. Abhandlg. p. 372.) Die Beharrlichkeit enthält nicht ein im Begriff besonders Gesetztes, sondern hat das ganze Gebiet der Austührung des im Zweckbegriff Aufgestellten als Herrschaft der Vernunft in der Organisation. So kommt sie auch im Bewusstsein vor, denn es gibt eine Beharrlichkeit des Erkennens, aber auch hier ist das durch sie Gesetzte nicht im Zweckbegriff der Handlung gesetzt; dieser ist vielmehr als Produkt der Besonnenheit vorausgesetzt und die Beharrlichkeit gibt nur seine Ausführung. Als Zeitlichwerden und -bleiben des gesammten sittlichen Impulses bedingt sie die Vollständigkeit des sittlichen Lebens. Bezieht man in einer Reihe von Momenten den Zweckbegriff nur auf den ersten Moment und nicht auf einen jeden Moment für sich, dann gehört er zur Beharrlichkeit. Auf die alte Frage: ob die Besonnenheit und Beharrlichkeit des Bösen auch Tugend genannt werden könne, antwortet Schleiermacher, kein Böser als solcher werde besonnen noch tapfer sein, noch eine andere einzelne Tugend haben können, denn Besonnenheit und Beharrlichkeit sind nur was sie sind in ihrem Zusammenhange mit der Weisheit und mit der Liebe. Bei dem Bösen sind dies nur Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, die er im Bösen hat. —

Wir haben oben gesehen, dass die drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Gesammtheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellt und zwar so, dass das was vom einen gesagt wird, nicht in der Wirklichkeit vom andern getrennt werden darf. Wenn nun das Sittliche im Tugendbegriff dargestellt wird als die sich mannigfaltig verzweigende dem handelnden Menschen innewohnende Kraft, in dem Begriff des Gutes aber als dasjenige was durch die gesammte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muss, so kann es in dem Pflichtbegriff nur dargestellt sein als das was zwischen diesen beiden liegt, d. h. als die sittliche Handlung selbst, und zwar als Handeln des Einzelnen, indem gezeigt wird, wie das Sittliche in der einzelnen That als Produzirendes sich abdrückt. Pflicht ist weder Selbstbewegung der Vernunft, noch das Bewegende, denn letzteres ist die Vernunft. (Sittenl. § 318—323.) Im Pflichtbegriff ist die Handlung, die Bewegung betont, wie im Tugendbegriff das Sein. Die Pflichtlehre ist nur „Anschauung der einzelnen Oscillationen der Gesinnung in ihren äusseren Beziehungen", (a. a. O. § 321) sie betrachtet den beziehungsweisen Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen in dem reinen Ineinander von Vernunft und Natur als Erzeugtwerdendes (während die Tugendlehre es als Erzeugendes betrachtet) (a. a. O. § 118.) Die Pflichtenlehre kann Keinen in den Stand setzen, in einem vorliegenden Falle das Sittliche zu verrichten, dies kann allein die Gesinnung thun. Nicht einmal erkennen kann durch die Pflichtenlehre der Unsittliche das Rechte, eben weil ihm die Gesinnung fremd ist. In jedem pflichtenmässigen Handeln muss sowohl eine allgemeine Richtung auf die ganze Idee (ohne welche die bestimmte That keine sittliche wäre) als auch ein bestimmtes und ausschliessendes Wollen sein. Das allgemeine Wollen muss in jedem pflichtmässigen Handeln der wirkliche Grundtrieb, die ursprüngliche Bewegung sein, die nur modificirt wird durch die Richtung gebende Aufforderung. Die allgemeine Wollung bildet als wirklicher Akt den primitiven Bestandteil jedes Handelns. Jede pflichtmässige Handlung muss sich aus dem Menschen selbst und zwar aus seinem sittlichen

Triebe entwickeln. (§ 326.) „Die Entwicklung des Pflichtbegriffes muss ein System von Handlungsweisen enthalten, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesammte sittliche Aufgabe begriffen werden können.“ (Abhandlungen § 380.) Es kommt nur darauf an, eine Formel für jede Pflicht zu finden. Es muss vorausgeschickt werden, dass der Unterschied zwischen Gesetzlichkeit und Sittlichkeit einer Handlung hier gar nicht in Betracht kommt, denn das Gesetz selbst (in diesem Zusammenhang immer ein äusseres), welches erst durch sittliche Handlungen geworden ist, könnte niemals beurteilt werden, wenn Pflichtmässigkeit immer nur Gesetzmässigkeit wäre. Es ist aber auch das Gesetz ein Gut; soll daher jede pflichtmässige Handlung auf die ganze sittliche Aufgabe (also auf alle Güter) Bezug nehmen, so muss sie dies auch auf das Gesetz thun, es kann somit keine ungesetzlich sein. Weil nun der Pflichtbegriff seine Stellung zwischen dem Tugend- und Güterbegriff hat, so sollte man denken, die allgemeine Pflichtformel sei schon in dem Ausdruck gegeben: „Handle in jedem Augenblick so, dass alle Tugenden in dir thätig sind in Bezug auf alle Güter“. (Abhandlg. p. 382.) Aber diese Formel ist nicht geeignet, weder um ein bestimmtes Handeln zu entwerfen (weil sich von derselben Voraussetzung mancherlei Handlungen entwerfen lassen), noch um ein schon entworfenes Handeln darnach prüfen zu können (weil das Verhältnis einer Handlung zu dieser Formel nicht unmittelbar erkannt werden kann). Und doch stellt dieser Ausdruck: „Handle in jedem Augenblick mit der ganzen zusammengefassten sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend“ (a. a. O. 383) den Einen das ganze sittliche Leben bedingenden Entschluss dar, unter den schon alle pflichtmässigen Handlungen begriffen sind und der jeden ferneren Entschluss unnötig macht. „Von diesem allgemeinen Entschluss aus lässt sich das ganze sittliche Leben betrachten nach der Analogie zusammengesetzter Handlungen, welche auf Einem Entschlusse ruhend dennoch aus einer Reihe von Momenten bestehen, so dass für diese auch noch untergeordnete Entschlüsse aber freilich in sehr ver-

schiedenem Verhältnis zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Entschluss gefasst werden.“ (Abhandlg. p. 383. f.) Dies geschieht entweder in der Weise, dass für die Nebenakte kein besonderer Entschluss mehr nötig, dass die untergeordneten Entschlüsse fast ganz verschieden sind, oder so, dass aus dem Hauptentschlusse eine Reihe von Handlungen entstehen, die wieder besonderer Entschlüsse bedürfen, oder endlich so, dass der erste Entschluss zwar fortwirkt, immer aber eine einzelne Wollung vorausgeht, die aber nicht eigentlich einen Gegenstand bestimmt, sondern nur die Priorität eines schon bestimmten Gegenstandes. Aus der Zusammenstellung dieser drei Fälle erhellt, dass (da die Vereinzelung der Momente, aus denen eine zusammengesetzte Handlung besteht, etwas durchaus relatives ist) eine allgemein richtige und giltige Regel nur in dem Masse gegeben werden kann, als der einzelne Moment mit Notwendigkeit aus dem ursprünglichen Entschluss hervorgeht. Pflichtformeln werden also nur da recht vollkommen und befriedigend sein können, wo der Handelnde selbst ihrer nicht bedarf; sie sind daher am meisten zur blossen Beurteilung nützlich. Fragen wir nun, welcher jener drei angeführten Fälle die meiste Aehnlichkeit mit dem sittlichen Leben, „als einer wahren aber in einer Reihe von sich relativ aussondernden Momenten zerfällten Einheit“ habe (Abhandl. p. 386.), so antwortet Schleiermacher: in dem zuletzt genannten Falle, wo eine Handlung, die als ein diskreter Teil des Ganzen gesetzt war, vollendet ist und ein neuer Moment beginnen soll, wo also eine Wahl eintritt, wenngleich nur über Ordnung und Folge. Wenn nun diese durch den ursprünglichen Entschluss nicht bestimmt sind, so sind sie es entweder durch die Hinneigung des Handelnden zu einem Teile der Aufgabe oder durch eine äussere Aufforderung, welche von einem Teil aus stärker an ihn ergeht als von den übrigen. Jeder dieser beiden Bestimmungsweisen für sich ist untadelhaft; denn jene innere Hinneigung ist zwar für den sittlichen Willen zufällig, aber wäre sie auch das allerzufälligste Innere, was wir Laune nennen, da sie einen Teil der Aufgabe

gerade dann realisirt, wenn sonst (aus Mangel eines Bestimmungsgrundes) nichts gethan worden wäre, so ist sie doch eine richtige Bestimmung, über die man folgende Formel aufstellen kann: „Thue in jedem Augenblicke dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig angeregt fühlest.“ Aus demselben Grunde ist auch die äussere Aufforderung ein richtiger Bestimmungsgrund und hierfür gilt die Formel: „Thue jedesmal das, wozu du dich bestimmt von aussen aufgefordert findest“. (Abhandlungen p. 387.) Während es sich bei der inneren Hinneigung gleich bleibt, ob sie eine einfache ist oder nicht, ist dies bei der äusseren Aufforderung nicht der Fall, denn ein Streit zwischen den äusseren Aufforderungen könnte nur durch ein Urteil des Handelnden geschlichtet werden und zwar mit Rücksicht auf den allgemeinen Entschluss; es wäre also eine andere Formel nötig, um die Dringlichkeit der Aufforderung zu messen. „Beide Formeln sind aber nur wahre Entscheidungen, die eine wenn keine auf einen anderen Teil der Gesammtaufgabe gerichtete äussere Aufforderung sich einer inneren Hinneigung entgegenstellt und die andere umgekehrt“. (Abhandlg. p. 388.) Sobald aber beides gleichzeitig differirt, entsteht auch dem so allein Handelnden eine Kollision der Maximen (nicht der Neigungen). Dann heben sich jene beiden Formeln auf (denn Pflichtformeln dürfen nicht mit einander in Streit sein) und es entsteht eine dritte, welche die Entscheidung bewirkt. Doch wird der Einzelne die Lösung dieses Streites in sich selbst finden können, wenn er nie die eine Seite der anderen opfert. Dann hat er nach einer Formel gehandelt, die über jenen beiden steht, nämlich der: „Thue unter allem sittlich Guten jedesmal das, was sich in der gleichen Zeit durch dich am meisten fördern lässt“. (a. a. O. p. 388.) Also gibt es hier nur eine subjektive Entscheidung; die Pflichtmässigkeit beruht allein auf der Ueberzeugung des Handelnden von der grössten Zuträglichkeit seiner Handlung für das ganze sittliche Gebiet.

Da aber diese Regel nur für den einzelnen Menschen gilt, so trifft sie nicht den grössten Teil des sittlichen Lebens, denn

die sittliche Aufgabe ist eine gemeinschaftliche des menschlichen Geschlechtes. Man wird (schon bevor die Möglichkeit eines sittlichen Handelns im Menschen vorhanden ist) in eine Gemeinschaft hineingeboren, von der man festgehalten und durch die man bestimmt wird. Hierdurch wird das sittliche Handeln der bisher zu Grunde gelegten Formel entzogen, und es entsteht die Notwendigkeit einer „gegenseitigen Verständigung über die Teilung der Aufgabe und das Zusammenwirken zu ihrer Lösung". (Abh. p. 389.) Alle anderen Pflichtformeln müssen sich auf diese als auf ihre Voraussetzung beziehen, und die Notwendigkeit ein System derselben aufzustellen, kann nur in diesem Gemeinschaftszustande gegründet sein. Zugleich ist aber auch Folge jener ursprünglichen Pflichtformel, dass jeder Einzelne den Gemeinschaftszustand sittlich anerkennt, und dies muss als ein Akt absoluter Identität der inneren Neigung und der äusseren Aufforderung gesetzt werden. Weil aber der Einzelne durch freien Willensakt den Gemeinschaftszustand anerkennt, so steht er auch über demselben, und es muss jede einzelne aus dem Gemeinschaftszustand sich ergebende Pflichtformel immer jene ursprüngliche: „nach eigener Ueberzeugung jedesmal das sittlich Grösste zu thun" (Abh. p. 390) in sich schliessen.

Der Gemeinschaftszustand und dessen Anerkennung kann selbst nur als eine pflichtmässige Handlung zustande kommen. Diese ist also nur möglich unter der Form der subjektiven Ueberzeugung, dass die Anerkennung des sittlichen Gemeinschaftszustandes mit seiner ganzen zeitlichen Entwicklung das sittlich Grösste für den einzelnen Menschen sei; was mit dieser Anerkennung im Widerspruch stehe, sittlich kleiner und also pflichtwidrig sei. Dies ist auch die vorherrschende Ueberzeugung im wirklichen Leben. Nimmt nun die Gemeinschaft den Einzelnen auf, sobald er sie anerkennt, so kann sie ihn nur aufnehmen wie er sie anerkennt, nämlich mit seinem „ursprünglichen der Anerkennung selbst zum Grunde liegenden sittlichen Willen." (a. a. O. p. 391.)

Als allgemeine Pflichtformel, aus der sich nun ein das ganze sittliche Gebiet umfassendes System untergeordneter Formeln entwickeln kann, stellt Schleiermacher auf: „Jeder

Einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglichst Grösste zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit Allen". (Abhandlg. p. 391.) Obgleich wir von dem Wechselverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft ausgehen, so betrachten wir doch nur in der Konstruktion der Pflichtenlehre den Einzelnen als das handelnde Subjekt, weil eben die Gemeinschaft nur durch das fortwährende Handeln der Einzelnen in der Gemeinschaft besteht, und nur als deren That anzusehen ist.

Hieraus findet Schleiermacher zwei Einteilungsgründe für das ganze Gebiet des pflichtmässigen Handelns. Es kann ja nur dann eine Gemeinschaft bestehen, wenn die sittlichen Kräfte in allen einzelnen dieselben und wenn die sittliche Aufgabe für Alle dieselbe ist wodurch ein in Allen gleichzusetzendes Handeln bedingt ist: dies ist das universelle Gebiet. Sofern aber der sittliche Wille in Jedem ein individueller ist, welcher auf seiner Ueberzeugung steht, welche Ueberzeugung doch der Ausdruck seiner von allen anderen unterschiedenen sittlichen Person ist, so bedingt dies ein für Jeden eigentümliches Handeln, welches indes von Allen anzuerkennen ist: dies ist das individuelle Gebiet. Beide Gebiete sind in der allgemeinen Pflichtformel in einander gesetzt, das eine ist nur sittlich, sofern es auf das andere bezogen wird. So entstehen aus jener allgemeinen Formel zwei besondere. Die eine: „Handle jedesmal gemäss deiner Identität mit anderen nur so, dass du zugleich auf die dir angemessene eigentümliche Weise handelst" (Abh. p. 393), ist darum nötig, weil keinem Handeln ein eigentümliches Gepräge fehlen darf, da eben durch die Forderung auf Uebereinstimmung die Art und Weise der Handlung nie vollkommen bestimmt wird, oder weil sonst eine Unterdrückung des Eigentümlichen entstünde, bei welchem eine Mechanisirung wie in China erfolgen würde. Ohne die andere Formel aber: „Handle nie als ein von den Anderen Unterschiedener, ohne dass deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei" (a. a. O.) würde alles sittliche Leben in ein völlig licentiöses verwandelt werden.

Es gibt aber noch einen zweiten Einteilungsgrund. Da der ursprüngliche sittliche Wille des Einzelnen die Aneignung der ganzen sittlichen Aufgabe in sich schliesst, und da ferner der Einzelne — dadurch dass er die Gesammtheit der handelnden Subjekte anerkennt — mit diesen eine Gemeinschaft stiftet, so ist es nötig, weil jedes dieser beiden, nämlich Aneignen und Gemeinschaftstiften, nur in Beziehung auf das andere sittlich ist, dass aus unserer ursprünglichen Formel zwei neue entstehen, einmal die: „Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst," wodurch aller Egoismus ausgeschlossen wird; sodann die: „Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest," wodurch die Selbstständigkeit bewahrt bleibt. (Abhandlungen 394.)

Diese vier Formeln erschöpfen die ganze Pflichtenlehre. Dadurch dass sich die beiden Einteilungsgründe kreuzen, erhalten wir vier Gebiete: 1) das des universellen Gemeinschaftbildens (das Gebiet der Rechtspflicht), 2) das des universellen Aneignens (das Gebiet der Berufspflicht), 3) das des eigentümlichen (individuellen) Gemeinschaftbildens (das Gebiet der Liebespflicht), 4) das des eigentümlichen (individuellen) Aneignens (das Gebiet der Gewissenspflicht). Für jedes dieser Gebiete stellt nun Schleiermacher Formeln auf, welche alle Kollisionen und Widersprüche lösen und endlich das Universelle und Individuelle in einander darstellen sollen. Die Sicherheit gegen Kollisionen liegt in der Bezugnahme des einen Gebietes auf alle anderen. So lautet z. B. die allgemeine kollisionsfreie Rechtsformel: „Begib dich unter kein Recht ohne dir einen Beruf sicher zu stellen, und ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten", die für die Liebespflicht: „Gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein, als nur indem du dir das Gebiet des Gewissens frei behältst, und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf". (Abh. p. 395 f.) Aehnlich sind die Formeln für die beiden noch übrigen Gebiete zu konstruiren. —

Nur vom gesetzlichen Zustande aus kann man (nach Schleiermacher) die Frage aufwerfen, ob etwas erlaubt sei. Dem Gesetz gegenüber entwickelt sich der Wille des Einzelnen

und bemächtigt sich des frei gelassenen Thätigkeitsstoffes, und das ist das Gebiet des Erlaubten; so dass jede solche Handlung erlaubt genannt wird, welche, wenn sie aus dem freien Willen der Einzelnen entspringt, aus dem Gesetz nicht angefochten werden kann. (Abh. p. 442.)

In diesem vom bürgerlichen Gesetz frei gelassenen Gebiet aber gestaltet sich wieder ein anderes Feststehendes, nämlich das Gebiet der Sitte und der öffentlichen Meinung. Aber auch auf diesem Gebiete hat Schleiermacher keinen Wohlgefallen an einem solchen „zwischen dem Löblichen und Tadelnswerten inne Liegenden". (a. a. O. p. 443.) Das Erlaubte gehört nur dem Rechtsgebiete an, aber das dort Erlaubte thut der sittlich Handelnde in jedem einzelnen Falle nur als die Pflicht des Augenblicks, oder unterlässt es, weil er eine andere Pflicht zu erfüllen hat. Erlaubte Handlungen sind also nach Schleiermacher solche, die nicht schon durch die Willensbestimmung im voraus bestimmt sind; die also eigentlich nur in Beziehung auf die Willensbestimmung erlaubt sind. Jedesmal wenn eine solche Handlung vollzogen wird, ist sie aber für den Thäter entweder pflichtgemäss oder pflichtwidrig; nur dem darüber Urteilenden erscheint sie „von seinetwegen und für seine Kenntnis" (a. a. O. p. 444) erlaubt. „Die vollkommenste Sittlichkeit ist nur da, wo unsere volle Ueberzeugung sich gleich, und ohne dass etwas anderes dazwischen tritt, der Handlung zuwendet und sie gestaltet. (a. a. O. p. 445.) Wer verlangt, es solle sich im sittlichen Menschen alles nur als Organ zur Intelligenz verhalten, der kann jenen Begriff nicht zulassen, sondern muss auch fordern, dass jede Handlung der Idee der Sittlichkeit widerspreche, zu welcher der Impuls nicht von der Intelligenz ausgegangen ist." (a. a. O. p. 443.)

III.

Bei der Vergleichung des Ergebnisses unserer Darstellung des Pflicht- und Tugendbegriffes bei Kant und Schleiermacher werden wir zunächst auf die formellen Unterschiede, sowie auf

die prinzipiellen Differenzen der ethischen Systeme beider Philosophen zurückzugehen haben.

Schleiermacher will in seiner Ethik nur das beurteilen, was ihm die Idee der Sittenlehre ausmacht, also alles Handeln der Vernunft auf die Natur. Wie dieses Handeln möglich ist oder zustande kommt, ist für die Beurteilung desselben belanglos, es genügt, dass es vorhanden ist. „Die erste Erfordernis jeder Ethik ist die leitende Idee oder der oberste Grundsatz, der diejenige Beschaffenheit des Handelns aussagt, durch welche jedes Einzelne als gut gesetzt wird, und welche sich überall wieder finden muss, indem das ganze System nur eine durchgeführte Aufzeichnung alles desjenigen ist, worin sie erscheinen kann.“ (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, p. 15.) Nicht etwa durch ein theoretisches Bedürfnis wird Schleiermacher auf seine Begriffe geführt, sondern nur aus praktischen, technischen Gründen, um nämlich eine bessere Behandlung der Ethik zu erzielen, als die bisherige. —

Kants Ethik ist kein selbstständiges System, sondern Fortsetzung des in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ begonnenen grossen kritischen Lehrgebäudes. Gerade zur Begründung seiner Sittenlehre greift er darum auf seine „Kritik der reinen Vernunft“ zurück, wo er die Möglichkeit des für die Ethik so wichtigen Begriffes der Freiheit untersucht und konstatirt hat. Ueberhaupt ist es charakteristisch für Kant's Methode, dass er alle seine Begriffe metaphysisch zu begründen sucht, also fragt, wie ist Sittlichkeit, Freiheit, Pflicht etc. möglich. Erst nach Beantwortung dieser grundlegenden Fragen geht er dann zur Feststellung seiner Begriffe über, denen er dann auch gleich eine praktische Aufgabe gibt, nämlich die, sittliches Leben hervorzurufen und dasselbe auf eine höhere Stufe zu heben. Schleiermachers Sittenlehre bildet dagegen mehr ein in sich abgeschlossenes, selbstständig gegliedertes Ganzes, welches wenn es zwar die ihm von der Dialektik vorgezeichnete Stelle einnimmt, dennoch nicht in so unmittelbarer Weise auf anderweitige vorausgegangene Erörterungen zurückweist. Sie enthält auch keine Anweisung, wie man den Einzelnen oder die

Gesammtheit thatsächlich auf eine höhere Stufe heben könnte, sondern will uns nur in den Stand setzen, das geistige Leben zu begreifen und zu beurteilen. Sie ist „der Massstab für alle geschichtlichen Erscheinungen und der Schlüssel zu ihrem Verständnis". (Abhandlg. p. 461.) Eine praktische Moral im gewöhnlichen Sinn könnte man höchstens in dem Abschnitt über die Tugend als Fertigkeit finden, obgleich Schleiermacher denselben nicht unter solchem Gesichtspunkte concipirt hat. Infolge seiner Begriffsbildung hat Schleiermacher die Arbeit der Ethik auf das ganze Gebiet des geistigen Lebens auszudehnen gewusst, was bisher von der Moralphilosophie im gewöhnlichen Sinne nie unternommen worden war. Sahen wir gleich zu Beginn der ethischen Untersuchung Kant's ein Eingehen auf die Freiheit des menschlichen Willens und Handelns, weil ohne diese ihm kein moralisches Gesetz möglich ist, so suchen wir vergebens bei Schleiermacher eine Erörterung dieser für die Ethik so wichtigen Frage. Schleiermacher lehnt es entschieden ab (cf. Grundl. e. Kritik d. bish. Sittenl. p. 13), auf den Begriff der Freiheit in seiner Sittenlehre einzugehen. Diese Untersuchung müsse jeder einzelnen Wissenschaft vorangehen, dürfe aber nie in dieselbe hineingezogen werden. Ohne — wie Kant — die Frage aufzuwerfen, ob es überhaupt eine Willens- und Handelnsfreiheit gebe, oder ob all unser Wollen und Thun dem Zwange der Notwendigkeit unterworfen sei, weist er den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit geradezu aus seiner Ethik, weil derselbe nur bei Beziehung des Geschichtlichen auf das Ethische eintrete.

Der Freiheitsbegriff übt bei Kant auch eine Wirkung auf die Bestimmung des Begriffes des Sittlichen aus. Wir sahen, dass er Freiheit im praktischen Sinne als die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit definirte. In dieser Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben liegt ihm das Sittliche, wie denn auch die Autonomie des Willens, d. h. die Unabhängigkeit desselben vom Naturtriebe, ihm das Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten ist. Darum nennt er nur eine solche Handlung

moralisch, in der alle Neigungen als Bestimmungsgründe ausgeschlossen sind. Während sich also Kant das Unabhängigsein von aller Natur als das höchste sittliche Ziel vor Augen stellt, will Schleiermacher gerade eine Durchdringung der Natur durch den Geist als sittliches Endziel. Diese Auffassung Schleiermachers ist bedingt durch das Resultat seiner Untersuchung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz.

Im Gegensatz zu Kant fasst Schleiermacher den Menschen nicht als doppeltes (nämlich als reines und empirisches) Ich auf, sondern als einheitliches mit Geist und Natur begabtes Wesen und zwar als ein solches, das in Gemeinschaft steht mit der Welt der Menschen. Die irdische Natur ist Schleiermacher kein fremdartiges, äusseres Nicht-Ich, sondern der grosse gemeinschaftliche Leib der Menschheit, auf den ihr freies Thun gerichtet ist, um alle seine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu zeichnen, zu beleben. (Monologe: in sämmtl. Werken III. Abt. Zur Phil. Band 1.) Bei Kant aber besteht der grosse Gegensatz zwischen Natur und Vernunft. Nur bei dieser findet Freiheit statt, während in jener durchgängig Notwendigkeit herrscht. Von einem Bilden der Natur, von einem Eingehen des Geistes in dieselbe, weiss er nichts. Demgemäss ist auch das Verhältnis zwischen Natur- und Sittengesetz bei beiden Philosophen bestimmt. Bei Kant sind beide Gesetze sich geradezu entgegengesetzt, da alles, was aus dem Naturgesetzt hervorgeht, der Moral widerstreitet: das eine vertritt Notwendigkeit, drückt immer ein Müssen aus; das andere vertritt Freiheit und drückt ein Sollen aus. Wären wir nicht mit Sinnlichkeit behaftete Wesen, so würden wir in der Form eines Naturgesetzes handeln. Bei Schleiermacher hingegen bilden Natur- und Sittengesetz keineswegs einen Gegensatz, sondern das Sittengesetz ist der Höhepunkt der Entwicklung des Naturgesetzes. —

Mit Kant's Freiheitsbegriff ist auch seine Lehre von der Gesinnung eng verknüpft. Ist eine Willensfreiheit vorhanden, so wird die Gesinnung ein Akt derselben, der Mensch wird ihr Urheber, erwirbt sie; man wird den Menschen für seine

Gesinnung verantwortlich halten können, und es kommt so der Begriff der Schuld in sein rechtes Licht. Kant ist daher berechtigt zu fordern, dass der Mensch nach einer bestimmten Willensmaxime handele. Schleiermacher wird hingegen infolge seiner Lehre von der Unwandelbarkeit der Gesinnung solche Forderungen nie aufstellen dürfen; wer Gesinnung hat, hat sie als „Geschenk der Götter" erhalten. Wir sehen hieraus, wie Kant Indeterminist ist, Schleiermacher aber Determinist.

Wir sahen, wie Kant um jeglichem Eudaemonismus zu entgehen seinen Begriff der Sittlichkeit apriorisch feststellte. So wollte er ein objektiv festes Gesetz aufstellen, welches allem subjektiven Schwanken Einhalt gebietet und von der Empirie gänzlich unberührt bleibt. Er erhält so eine reine Sittenlehre. Hierdurch erzielt er für seine Ethik allerdings Notwendigkeit: seine Forderungen werden allgemein unbedingt. Andererseits aber bleibt durch eine solche Abstraktion von allem Empirischen sein Moralgesetz lediglich formal, es bleibt für die Bestimmung des Handelns nur der Gedanke eines gesetzmässigen Handelns überhaupt übrig; von vorneherein muss mithin jede Rücksicht auf den Zweck und Erfolg der Handlungen abgelehnt werden. So wird es Kant unmöglich, bestimmte sittliche Verpflichtungen zu begründen, auf das individuelle Bedürfnis und den individuellen Willen einzugehen. Alles wird verallgemeinert, es bleibt ihm nicht — wie Schleiermacher — Raum für ein Princip der Individualität. Seine Ethik wird also einseitig starr. Schleiermacher hingegen entgeht dieser Einseitigkeit, indem er nicht von der Natur abstrahirt, sondern dieselbe in seine sittliche Aufgabe aufnimmt, und von der Vernunft bearbeiten lässt. Es fängt ja bei ihm das Sittliche überhaupt erst bei Verbindung der Intelligenz mit der Natur an; eine reine Sittenlehre kennt er nicht, die ganz vom Empirischen abstrahirte. So bietet sich ihm durchaus keine Schwierigkeit, ein individuelles Princip seiner Sittenlehre beizugeben und viele sittliche Verpflichtungen aufzustellen. Die Unbedingtheit und Strenge der Vorschrift, einen so ausgeprägten Pflichtbegriff, wie Kant denselben infolge seiner principiellen Stellung erhält,

kann aber Schleiermacher für seine Sittenlehre nicht erzielen. Während aber Kant kein materielles Princip aufstellen durfte, ohne mit seinen Principien in Widerspruch zu geraten, bleibt dies Schleiermacher unbenommen, so dass er keine Schwierigkeit hat, seiner Moral einen positiven Inhalt zu verschaffen. Denn wie sittliche Notwendigkeit nur durch allgemeine Gesetze erzielt werden kann, die von aller Erfahrung unabhängig sind, so wird man andrerseits einen Inhalt für die Moral und individuelle Verhaltungsmassregeln für dieselbe nie aus solchen Gesetzen, sondern allein aus der Erfahrung schöpfen können.

Wir sahen bei unserer Darstellung, welch geringen Raum die Tugendlehre in der Ethik Kant's einnimmt, und wie sehr die Pflichtenlehre in den Vordergrund gedrängt wird. Besteht die Sittlichkeit nur in dem Widerspruch und Kampf gegen alle Neigungen, so ist es ersichtlich, dass überall in der Ethik das: „Du sollst" hervortreten muss, alles wird durch den Befehl des intellektuellen Subjekts im Menschen zur Pflicht, sogar die Tugend. Schleiermacher hingegen will ja unter jedem der drei von ihm gebrauchten Begriffe des Guts, der Tugend und der Pflicht das Ganze der Ethik selbstständig und erschöpfend behandeln, nur jedesmal unter einem anderen Gesichtspunkt. Dass sich dies beim Güterbegriffe am besten bewerkstelligen lasse, geht aus seinen Ausführungen hervor, in denen diesem Begriff die grösste Aufmerksamkeit und die ausführlichste Bearbeitung geschenkt wird. Aber auch die beiden anderen Begriffe sind keineswegs gleichmässig in seiner Sittenlehre behandelt, sondern der Tugendbegriff wird mehr als der Pflichtbegriff betont und hat eine grössere Ausprägung als dieser erhalten. Seine Pflichtenlehre ist ein System von einzelnen Handlungen, von denen jede ihren bestimmten Zweck hat und von denen jede hineingehört in die Ausbildung der von ihm erwähnten und behandelten Tugenden. Wollte Schleiermacher keine praktische Moral geben, so musste naturgemäss sein Pflichtbegriff anders formuliert werden, als wenn dies, wie dies ja bei Kant der Fall war, in seiner Absicht gelegen hätte. Er will mit diesem Begriffe nur zeigen, wie das Sittliche sich in

der Handlung des Einzelnen, die es hervorbringt, abdrückt. Hierbei betont er ausdrücklich, dass dies keinen in den Stand setzen könne, sittlich zu handeln. Infolge seiner deterministischen Lehre von der Gesinnung musste dieser Begriff eine solche Gestaltung erhalten. Seine ganze Sittenlehre hat ja überhaupt nur für den schon Sittlichen Geltung und Wert, da der Unsittliche durch dieselbe nicht einmal zur Erkenntnis des Rechten kommt, geschweige denn, dass er durch dieselbe zum sittlichen Handeln geführt würde. Demnach ist es erklärlich, dass die von demselben aufgestellten Formeln keinen Bezug aufs Handeln haben, wie bei Kant, sondern nur um der Bequemlichkeit des Urteils willen gebildet sind. Sie sind auch viel zu unbestimmt und abstrakt, als dass man sich an sie halten könnte und geben nur Anweisung, einseitige Extreme zu vermeiden.

Kants Pflichtbegriff hingegen erhält seine Bedeutung gerade durch die Betonung der praktischen Wirkung, die durch ihn erreicht werden soll. Er soll den Willen zur sittlichen Handlung nötigen und kann diese Wirkung beim Unsittlichen sogut wie beim Sittlichen hervorbringen. Während es in Schleiermachers Begriff aber nur auf die äussere Handlung abgesehen ist, und sein Augenmerk nicht auf die Gesinnung gerichtet ist, kommt es in Kant's Begriff nur auf das Motiv, auf die Maxime des Wollens an. Kant's Pflichtbegriff ist ferner ganz weit, das ganze sittliche Gebiet umfassend, auch das von ihm von der eigentlichen Sittenlehre losgetrennte Gebiet des Rechts. In seiner Allgemeinheit hat Kant's Pflichtbegriff viele Berührungspunkte mit Schleiermacher's Tugendbegriff. In beiden finden wir ein Höheres, Gebietendes (dies ist bei Kant das autonome Gesetz) und ein Niederes, Gehorchendes (dies ist bei Kant das Sinnliche im Menschen). Der ganze rechtliche Charakter des Pflichtbegriffes bei Kant geht aus seiner Aufstellung dieses Sittengesetzes hervor, welches sich der menschlichen Natur als etwas Fremdartiges gegenüberstellt. Schleiermacher fordert zwar auch — wie Kant — dass jede pflichtmässige Handlung Bezug auf's Gesetz nehme, dass sie nicht ungesetzlich sei; bei

ihm ist aber das Gesetz rein äusserlich, erst durch sittliche Handlungen geworden, während bei Kant dasselbe dem sittlichen Handeln vorausgeht, apriorisch ist. Kant's Gesetz ist nicht blos innerlich, sondern auch selbstgegeben, dasjenige Schleiermacher's weder das eine noch das andere. Schleiermacher verlangt nur aus dem Grunde, dass die Handlung dem Gesetz gemäss sei, weil eben das Gesetz ein Gut ist, auf welches ja — wie überhaupt auf alle Güter — jede pflichtmässige Handlung Bezug zu nehmen hat.

Innere Hinneigung und äussere Aufforderung bilden bei Schleiermacher Bestimmungsgründe zum Handeln und zwar deshalb, weil durch beide ein Teil der sittlichen Aufgabe gerade dann realisirt wird, wenn ohne sie aus Mangel an einem Bestimmungsgrunde nichts geschehen wäre. Aus gleichem Grunde stellt Schleiermacher jene Formel auf, die jede Kollision der Maximen aufheben soll: „Thue unter allem sittlich Guten jedesmal das, was sich durch dich in der gleichen Zeit am meisten fördern lässt.“ Ausnutzung der Zeit zur Förderung des höchsten Gutes ist überall in seinem Pflichtbegriff bestimmend. Dies sehen wir auch aus jener Gemeinschaftsformel, welche eine „gegenseitige Verständigung über die Teilung der Aufgabe und das Zusammenwirken zu ihrer Lösung“ fordert. Bei Schleiermacher kann sogar etwas Sittliches pflichtwidrig sein, wenn nämlich etwas sittlich Grösseres dadurch vernachlässigt würde. Hiernach ist es selbstverständlich, dass in der Sittenlehre Schleiermachers nichts Erlaubtes vorkommen kann, denn ich kann doch in jedem Augenblick etwas zur Förderung des höchsten Gutes verrichten, ich werde also nie in die Lage kommen, fragen zu müssen, ob etwas sittlich erlaubt sei. Durch Aufnahme dieser Bestimmungsgründe in seine Sittenlehre lag für Schleiermacher keine Gefahr vor, in Eudämonismus zu verfallen, da er ja von jeder Thätigkeit verlangt, dass sie zur Hervorbringung des höchsten Gutes mitwirke.

Kant hingegen weist Handlungen, welche Neigungen zu Bestimmungsgründen haben, aus der Sitten- in die Rechtslehre, denn die Antriebe der Natur (und dies sind ihm die Neigungen

enthalten Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen. Das Sittengesetz als solches und nur dieses soll unsere Handlungen bestimmen, und ihr einziges Motiv soll das Gefühl der Pflicht sein, und dieses muss sich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen. Fragt man aber, wie man erkennen könne, ob und wie weit dies bei Handlungen einer bestimmten Art der Fall sei, so giebt uns Kant's Moralprinzip hierauf keine Antwort, kann es auch nicht, weil es blos formal ist, mithin von vorneherein jede Rücksicht auf den Zweck und Erfolg unserer Handlungen ablehnt.

Nun haben wir aber gesehen, dass Kant doch eine Beziehung auf Zwecke in seine Sittenlehre aufgenommen hat und zwar deshalb, weil die der gesetzgebenden Vernunft entgegengesetzten sinnlichen Neigungen sich auch der Zwecke bedienen. Während man aber in der Rechtslehre vom Zweck ausgeht, um die Maxime der pflichtmässigen Handlungen zu finden, kennzeichnet der umgekehrte Weg den der Ethik, nämlich der, dass man von der Maxime ausgeht, um dann erst den Zweck zu bestimmen. Dies betont Kant ausdrücklich, damit man nicht glaube, dass er empirische Beweggründe in seine Sittenlehre einführe. Aus Zwecken, die der Mensch sich selbst setzt, kann nach ihm kein Pflichtbegriff entstehen. Es leitet also der Pflichtbegriff selbst auf Zwecke, die aber ebenso moralisch sind, wie das Gefühl der Achtung, welches durch das praktische Gesetz gewirkt wird und deshalb nicht ein pathologisches, sondern ein moralisches Gefühl genannt wird. Solche Zwecke sind also von den Neigungen unabhängige, apriori gegebene Zwecke.

Trotzdem hat es aber Kant nicht verstanden, sich auf dem selbst als ethisch abgesteckten, rein praktischen Gebiet zu behaupten, er greift vielmehr auf die Empirie hinüber, wenn er als Tugendpflichten die eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit aufstellt. Denn dies sind doch gerade so gut wie die fremde Vollkommenheit und die eigene Glückseligkeit „Objekte des Bestimmungsvermögens des Willens", die er in der „Kritik der praktischen Vernunft (p. 22) empirisch nennt. Oder ist etwa nicht die ganze Glückseligkeit wie die ganze

Vollkommenheit Vernunftzweck und Vernunftgebot? Kant fordert ja, dass das was für den Einen sittlichen Zweck ist, dies auch für Alle sein müsse. Ist daher meine Glückseligkeit für Andere ein sittlicher Zweck, warum denn nicht für mich selbst? Wir sehen also, dass sobald Kant der Ethik einen Inhalt verschaffen will, er auf die Empirie gebracht wird, wodurch er mit seiner principiellen Voraussetzung in Konflikt gerät. — Da Schleiermacher schon von vornherein die Empirie als Materie der Einwirkung für seine Ethik annimmt, so kann er natürlich ohne einen solchen Konflikt für seine Sittenlehre einen umfangreichen Inhalt gewinnen. Seine Pflichtenlehre hat mithin die Bearbeitung aller jener Objekte zum Zwecke, welche in die Güterlehre gehören, und deren Komplex das höchste Gut ausmacht.

Die Tugend unterscheidet Kant nicht klar von der Pflicht. Seine Tugendlehre ist eine Unterabteilung der Pflichtenlehre, also ganz unselbstständig. Dass bei Schleiermacher die Tugendlehre ganz unabhängig von der Pflichtenlehre ist, haben wir schon gesehen: beide behandeln das ganze sittliche Gebiet, jedes aber unter seinem specifischen Gesichtspunkte. Der Begriff einer Tugendpflicht, den wir bei Kant gefunden haben, wäre für Schleiermacher ein Unding. Beide, Kant wie Schleiermacher, betonen die Innerlichkeit des Tugendbegriffes, bei Schleiermacher wird aber auch die Aeusserung als ein wesentlicher Bestandteil des Begriffes aufgenommen, während dies bei Kant nur ein Nebenmoment des Begriffes ausmacht, der zur empirischen Seite des Begriffes gehört und nach und nach erworben werden kann. Ferner stimmen beide darin überein, dass diesem Begriffe die Idee eines Kampfes innewohne, bei beiden involvirt sie Kraft und Stärke. Während aber in Schleiermacher's Begriff dieser Kampf ganz allgemein gefasst ist, als ein Kampf des Höheren gegen das widerstrebende Niedere, sei es nun im Menschen oder in der Natur, so ist dieser Kampf nach Kant gegen die entgegenwirkende Ursache des Bösen im Menschen und zwar nicht blos gegen seine Neigungen (was ja schon von seinem Pflichtbegriffe gefordert

wurde), sondern auch gegen die Bosheit des menschlichen Herzens gerichtet. — Neben dieser bekämpfenden Seite finden wir in Schleiermacher's Tugendbegriff noch eine belebende Seite; aus Kant's starker Hervorhebung des kategorischen Imperativs stand zu erwarten, dass er eine solche Seite seinem Tugendbegriffe nicht einräumen konnte. Auch darin finden wir eine Aehnlichkeit in der Bestimmung dieses Begriffes bei beiden Philosophen, dass, wie Kant sich ausdrückt, es ist als ob die Tugend den Menschen besitze und nicht er sie. Schleiermacher spricht von Erweckung und Bekehrung, Kant von einer Art Wiedergeburt. Während aber dies bei Kant durch die innere Freiheit gewirkt erscheint, also That des Menschen ist, ist dies bei Schleiermacher durch das Eingehen des höchsten Princips in den Menschen hervorgebracht, so dass sich der Mensch hier rein empfangend verhält, weshalb er auch die Weisheit mit dem christlichen Glauben vergleicht.

Eine eigentümliche Stellung in der Ethik Kant's nehmen das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung vor sich selbst ein. Wie erst durch das moralische Gesetz das Bewusstsein der Freiheit erzeugt wird, so sind auch sie erst Folge des Bewusstseins des moralischen Gesetzes. Kant setzt sie in jedem Menschen voraus, sie bilden die subjektive Unterlage, auf Grund deren die Menschen verpflichtet werden können. Da nun Kant die Gesinnung „den ersten subjektiven Grund der Annehmung der Maxime" nennt, so haben wir in diesen von Kant ästhetisch genannten Gemütsanlagen der Menschen wohl den Inhalt der Gesinnung zu suchen. Sie zu fordern, wäre eine petitio principii, weil ohne sie der Mensch sittlich tot wäre; die Liebe des Nächsten fordern, hiesse eine Sache der Empfindung aufnötigen. In der Tugendlehre Schleiermachers darf man auch keineswegs die Liebe als ein Gebot ansehen; sie ist dort nur die Aeusserung des in der Weisheit aufgenommenen idealen Gehaltes nach aussen hin. Auch bei Schleiermacher gehört sie zur Gesinnung. — Das Gewissen behandelt Kant auch unter den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und betont dabei, dass jeder Mensch ein

Gewissen habe, und zwar nicht weil er es sich selbst mache, sondern weil es seinem Wesen einverleibt sei, weshalb er auch sagt, es gehöre dem Menschen „als gebornen Richter über sich selbst". Schleiermacher thut des Gewissens besondere Erwähnung auf dem Gebiete des individuellen Aneignens in der Pflichtenlehre, weil auf diesem Gebiete nur der Handelnde selbst sein Richter sein könne, und nur sofern er sein Gewissen offenbare, ein Anderer ein Urteil über ihn haben könne. An Stelle des moralischen Gefühls bei Kant finden wir bei Schleiermacher das religiöse Gefühl, welches für seine Religionslehre ihm die Basis der Frömmigkeit und des Glaubens liefert. — Kant wollte diese Begriffe nicht von seiner Sittenlehre ausschliessen, obgleich er — da sie nicht gefordert werden können — nicht eigentlich berechtigt war, sie zu behandeln.

Da Kant keine ethische Bezugnahme auf die Natur kennt, derselben vielmehr nur in Beziehung auf Personen einen ethischen Wert zuspricht, so ist es erklärlich, dass er einen Einteilungsgrund für seine Sittenlehre nur in den Personen finden kann. Er teilt darum seine Ethik ein in Pflichten gegen die eigene Person und in Pflichten gegen andere Personen. Hauptgrundsatz in der Ausführung seiner Einteilung ist, den Zweck der Persönlichkeit (der eignen sowohl als der fremden) zu wahren und zu fördern unter Zugrundelegung der Freiheit derselben. Nur die negativen Pflichten gegen sich selbst sind hierbei vollkommen, was sich aus der grossen Vorherrschaft des Rechtlichen in seiner Ethik erklärt. Wir finden daher nur die Laster, welche gegen die vollkommenen Pflichten streiten, hier aufgezählt. In den unvollkommenen Pflichten kann Kann keine Vorschrift für das Mass der Pflichterfüllung geben: man wird eben nur zur Maxime verbunden, und es bleibt einem Jeden selbst überlassen, wie weit er hierin zu gehen hat. So kommt denn auch Kant dazu, einen Teil der Pflichterfüllung als verdienstlich anzurechnen. So hat auch Kant kein Mass für den Grad der Stärke einer Tugend, als die Grösse der zu überwindenden Hindernisse. Von einer Ableitung seiner Pflichten und Tugenden aus seinem ethischen Princip ist ebensowenig bei ihm die Rede,

wie bei Schleiermacher. Man wird auch weder bei Kant noch bei Schleiermacher alle Pflichten und Tugenden aufgezählt finden. Die Freundschaft weiss Kant nicht recht unterzubringen: sie vereinigt Liebe und Achtung in sich. Wenn er als Pflichten gegen Andere Liebe und Achtung aufzählt, so meint er diese nicht als Gefühl (dann wären sie ästhetisch und gehörten unter die Vorbegriffe der Ethik), sondern erstere als Maxime des Wohlwollens, letztere als Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung.

Einer solchen Einteilung gegenüber ist diejenige Schleiermachers viel bestimmter und fester, obgleich sie auch nicht (wie er dies doch forderte) aus der höchsten Idee der Ethik hervorgegangen ist, sondern nur eine Behandlung desselben Stoffes unter verschiedenen Gesichtspunkten ist. Dies hat zur Folge, dass seine Begriffe sich nicht ganz von einander abschliessen können, sowie auch, dass viele Wiederholungen sich in seiner Sittenlehre nicht vermeiden lassen.

Ziehen wir kurz zusammen, was sich aus unserer Vergleichung ergeben hat, so müssen wir feststellen, dass beide Philosophen eine hervorragende Stelle in der Geschichte der Ethik einnehmen: Kant vor allem wegen seiner apriorischen Begründung seiner Sittenlehre und wegen seines scharfen Festhaltens an der Willensfreiheit des Menschen mit den hieraus sich ergebenden Vorteilen; Schleiermacher aber besonders darum, weil er das Princip der Individualität in die Ethik einführte und aus diesem Grunde ganz neue Gesichtspunkte gewann. Sehr zu loben ist auch, dass er die Ethik zu einer spekulativen Wissenschaft erhob, sowie auch, dass er das Gebiet der Natur in den Kreis seiner Beurteilung hineinzog.

Eine Schattenseite Kant's ist, dass er durch Aufstellung seines abstrakten, allgemeinen Gesetzes daran verhindert wurde, die einzelnen Handlungen gebührend zu würdigen. Alle Menschen wurden ihm dadurch gleich: eine lebendige Beziehung zum Willen und Bedürfnis des Einzelnen konnte er nicht darthun. Infolge des negativen Charakters seiner Ethik konnte er nicht wie Schleiermacher Eigentum, Verkehr, Staat, Familie etc.

ethisch konstruiren. Auch liess sich natürlich bei solcher Beschaffenheit der Principien die Unterlassung einer sittlichen Handlung nicht als unsittlich bezeichnen. Nur die Gesinnung, das Wollen der Maxime, ist das sittlich Massgebende. Da er ferner die Natur als etwas Fremdes ansah, so mussten dadurch grosse und wichtige Gebiete des Handelns aus seiner Sittenlehre ausgeschlossen bleiben. — Eine Schattenseite Schleiermachers hingegen ist es, dass er seine Aufgabe nicht auch dahin erweiterte, auf den Grund und die Entwicklung des sittlichen Lebens einzugehen. So kommt es, dass er in seiner Sittenlehre für die Gegensätze von gut und böse, Freiheit und Notwendigkeit, sowie von reiner und angewandter Sittenlehre keinen Platz hat. Infolge dieses Mangels konnte in seiner Ethik Zurechnung und Schuld nicht richtig gewürdigt werden.

Bei Schleiermacher ist die Pflicht von geringerer Bedeutung als bei Kant, bei dem sie das letzte Princip ist, während dies bei Schleiermacher die Kraft ist. Hingegen ist der Tugendbegriff durch ihn voll entwickelt und selbstständig behandelt worden, während dieser Begriff bei Kant nicht zu selbstständiger Behandlung gelangt. Weder Kant noch Schleiermacher behandeln ihre Begriffe erschöpfend. Kant ist es ferner mehr um die metaphysische Begründung und Ableitung seiner Begriffe zu thun, Schleiermacher mehr um die reale Ausprägung derselben. Wie aber Kant's ganze Ethik unter dem Pflichtbegriffe steht, so die Schleiermacher's unter dem Güterbegriffe.